





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

Número 6.1, año 2021

Dirección

Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València
oscar.cubo@uv.es

Julia Muñoz, Universidad Nacional Autónoma de México
juliamunoz@filos.unam.mx

Secretaria de edición

Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg, Chile
p.ordenes.azua@gmail.com

Secretario de calidad

Rafael Reyna Fortes, Universidad de Málaga
rafaelreynafortes@gmail.com

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
Jesús Conill, Universitat de València
Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.
María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá
Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile
Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

Juan Arana, Universidad de Sevilla
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires
Monique Castillo, Université de Paris-Est
Adela Cortina, Universitat de València
Bernd Dörflinger, Universität Trier
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg
Otfried Höffe, Universität Tübingen
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Sergio Sevilla, Universitat de València
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
Violetta Waibel, Universität Wien
Howard Williams, University of Aberystwyth
Allen W. Wood, Indiana University

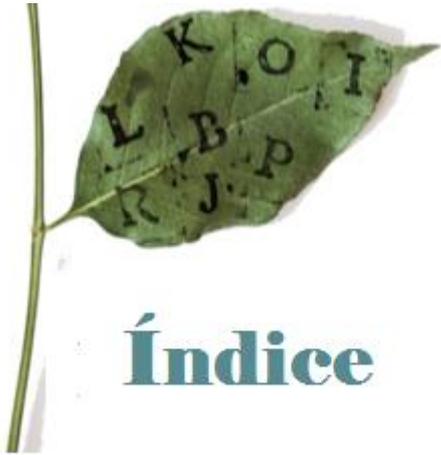
Editor de contenido y editor técnico. Diseño y maqueta

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid

Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Departament de Filosofia de la Universitat de València
Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales





Índice

Artículos

- 1 La intuición pura y la representación de conexión (Verbindung) en Kant
Anton Friedrich Koch
DOI 10.7203/REK.6.1.20682
- 13 Un océano vasto y tempestuoso. Kant y la mirada hacia las artes
Julio del Valle
DOI 10.7203/REK. 6.1.14282
- 30 La *Metacrítica* de Herder: Kant visto desde otra Ilustración
Pedro Ribas Ribas
DOI 10.7203/REK.6.1.13952
- 45 El concepto en Kant y en Hegel. La relación entre forma trascendental y forma absoluta
Pedro Sepúlveda Zambrano
DOI 10.7203/REK.6.1.20252
- 73 Kant, Hölderlin, Edipo, Deleuze
Soledad García Ferrer
DOI 10.7203/REK.6.1.13857

Recensiones

- 95 Pablo Moscón y Natalia Lerussi (Eds.): *Estudios sobre Antropología Kantiana*. Buenos Aires, RAGIF, 2019, 279 pp. ISBN: 978-987-46718-9-9
Fiorella Tomassini
DOI 10.7203/REK.6.1.17000
- 100 Dennis Schulting: *Apperception and Self-consciousness in Kant and German Idealism*. Londres, Bloomsbury, 2020, 256 pp. ISBN: 978-135-01514-0-6
Montserrat Rodríguez
DOI 10.7203/REK.6.1.20686

- 106 Robert B. Loudon: *Kant's Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press, 2021, 53 pp. ISBN: 978-110-85928-7-1
Héctor Pérez Guido
DOI 10.7203/REK.6.1.20668
- 111 Ina Goy: *Kants Theorie der Biologie. Ein Kommentar. Eine Leseart. Eine historische Einordnung*. Berlín, Walter de Gruyter, 2017, 420 pp. ISBN: 978-3-11-047110-6.
Paula Órdenes
DOI 10.7203/REK.6.1.20803

Eventos y normas para autores

- 121 Normas para autores
DOI 10.7203/REK.6.1.20797



Artículos

Kant, Hölderlin, Edipo, Deleuze

SOLEDAD GARCÍA FERRER¹

Resumen

En este trabajo queremos seguirle la pista a una sugerencia que hace Deleuze en *Diferencia y repetición* según la cual Kant sería el heredero de Edipo. El Edipo al que nos referimos no es otro que el de la tragedia de Sófocles, pero tal como fue interpretado, no por Freud, sino por otro trágico: Hölderlin. Nos interesa saber cuál es la interpretación que hizo Hölderlin, inspirado en su admiración por Kant, del personaje trágico. Nos proponemos, pues, poner en relación los cuatro nombres que aparecen en el título, entre los cuales hemos alcanzado a escuchar el eco de una repetición.

Palabras clave: tiempo, diferencia, Edipo

Kant, Hölderlin, Oedipus, Deleuze

Abstract

The aim of these pages is to follow a suggestion made by Deleuze in *Difference and repetition* according to which Kant would be the heir of Oedipus. The Oedipus we are referring to is that of the Sophocles' tragedy but as he was interpreted, not by Freud but by another tragic: Hölderlin. We are interested in the interpretation that Hölderlin, inspired by his admiration of Kant, made of the tragic character. We aim, in consequence, to relate the four names that appear in the title, among which we have listened the echo of a repetition.

Keywords: Time, difference, Oedipus

¹ Universidad Complutense de Madrid. Contacto: soledadyflorin@gmail.com.

Vamos a seguir la pista de una sugerencia que hace Deleuze en *Diferencia y repetición*² según la cual Kant sería el heredero de Edipo. Lo primero que hay que aclarar es que no se trata de cualquier Edipo ni tampoco de cualquier Kant. Desde luego, no se trata del Edipo del complejo de Edipo, al que Deleuze, en compañía de Guattari, dedica la mayor parte de *El Anti Edipo*. Haremos referencia en seguida a este libro, pero vamos a procurar, aunque resulte bastante difícil, no hablar del complejo de Edipo, del psicoanálisis ni de la crítica al psicoanálisis desarrollada en él, sino que nos centraremos solamente en sus dos primeras partes para analizar con algún detalle las síntesis del inconsciente y ponerlas en relación con la *Crítica de la razón pura*.

El Edipo al que vamos a referirnos en este ensayo es el de la tragedia de Sófocles, pero tal como fue interpretado, no por Freud, sino por otro trágico: por Hölderlin. A este Edipo es al que se refiere Deleuze en la sugerencia, ya citada, de *Diferencia y repetición*. Pero queremos detenernos en él porque no solo nos importa lo que afirma Deleuze, sino que nos interesa saber cuál es esa interpretación que hizo el propio Hölderlin del personaje trágico, independientemente de la interpretación de Deleuze. En otras palabras, queremos oír el eco de Edipo en Hölderlin porque este eco, como veremos, se nutre de la admiración que el poeta sentía por la obra de Kant y puede entenderse, al menos en parte, como fruto del estudio y de la asimilación poética de la *Crítica de la razón pura*.³

Este es, pues, el Edipo que nos interesa tratar aquí. En cuanto al Kant que nos interesa, es el que vive ese momento furtivo, que no tiene continuidad en la posteridad y ni siquiera dentro de su propia obra,⁴ que queda registrado en varios lugares de la *Crítica de la razón pura*. Deleuze nos invita a hacer una revisión de *este* Kant heredero de *este* Edipo con vistas a mantener lo que él (o ellos) descubrió (descubrieron). En este trabajo

² “[...] resulta justo decir que la secuela del kantismo no se percibe en Fichte y en Hegel, sino tan solo en Hölderlin, que descubre el vacío del tiempo puro y, en ese vacío, al mismo tiempo, el desvío continuo de lo divino, la falla continuada que afecta al Yo y la pasión constitutiva del Sí Mismo. Dicha forma del tiempo Hölderlin la veía en la esencia de lo trágico o en la aventura de Edipo, como instinto de muerte con figuras complementarias. ¿Es así posible que la filosofía kantiana sea heredera de Edipo?” (Deleuze 1988: 162-163).

³ Para toda esta sección, véase nuestro trabajo sobre *Die Wanderung* publicado en https://www.academia.edu/13584025/_Die_Wanderung_de_Friedrich_Hölderlin.

⁴ “Más que por lo que ocurre antes y después de Kant (y que viene a dar en lo mismo), debemos interesarnos por el momento preciso del kantismo, momento furtivo radiante que ni siquiera se prolonga en Kant, y que aún se prolonga menos en el pos kantismo, salvo, tal vez, en Hölderlin, en la experiencia y la idea de un “desvío categórico”” (Deleuze 1988: 122).

queremos, no solo seguir esta sugerencia, sino contribuir en alguna medida a preservar lo indicado por Deleuze, aunque lo que queramos aquí mantener no siempre coincida con lo que tenía en mente el filósofo francés. Y lo vamos a hacer poniendo en relación los cuatro nombres que aparecen en su título y que inspiran nuestra investigación, entre los cuales tal vez alcancemos a escuchar un eco, una repetición.⁵

El Edipo de Hölderlin

Según Deleuze, Kant fue el primer filósofo que consiguió convertir el tiempo en forma absoluta e independiente del movimiento (tanto del movimiento cósmico como del movimiento del alma). La noción antigua del tiempo lo concebía como un modo o un límite del movimiento y, en este sentido, dependiente de ese movimiento. Con Kant el tiempo se convierte en algo lineal que no por ello deja de ser misterioso e inquietante, como el laberinto de Borges, que consta de una línea recta en la que uno no deja nunca de perderse (Deleuze 1996).⁶ A diferencia de lo que ocurría con el tiempo cósmico, en este tiempo lineal el principio y el final no riman, no concuerdan: el círculo no se cierra. Por eso se puede decir que el tiempo se ha salido de sus goznes, está *out of joint*, como decía Hamlet.⁷

⁵ Como he indicado al comienzo, se trata de seguir una pista, una huella, un fragmento, y no de configurar una jerarquía o una filiación. “El carácter itinerante del pensamiento, las “pistas a seguir”, retornan a su carácter propio: ser “investigaciones fragmentarias”, “proceso fragmentario, repetitivo y discontinuo”, “investigaciones genealógicas múltiples”, “genealogía en desorden, fragmentaria”; en una palabra, “fragmentos de genealogía”” (Navarro Cerdón 2004: 55-56).

⁶ La primera de esas fórmulas: “el tiempo se ha salido de sus goznes”. El laberinto del que habla Borges en *La muerte y la brújula* es el laberinto griego en el que se han perdido tantos filósofos. No se puede decir que se transite a través de él, pues más bien se trata de un movimiento pendular, de vaivén a lo largo de una línea recta; y su carácter inquietante se desprende del hecho de que es un laberinto invisible e incesante.

⁷ “¿Qué significa: forma vacía del tiempo o tercera síntesis? El príncipe del norte dice: “el tiempo está fuera de sus goznes”. ¿Es posible que el filósofo del norte diga lo mismo, y sea hamletiano, puesto que es edípico? El gozne, *cardo*, es lo que asegura la subordinación del tiempo a los puntos precisamente cardinales por donde pasan los movimientos periódicos que mide (el tiempo, número del movimiento, para el alma tanto como para el mundo). El tiempo fuera de sus goznes significa, por el contrario, el tiempo enloquecido, salido de la curvatura que le daba el dios, liberado de su figura circular demasiado simple, exento de los acontecimientos que formaban su contenido, tiempo que invierte su relación con el movimiento, en una palabra, el tiempo que se descubre como la forma vacía y pura” (Deleuze 1988: 164). Se trata de la primera de las tres fórmulas que Deleuze atribuye a Kant en relación con el tiempo en las lecciones de Vincennes. La segunda fórmula dice que el tiempo es interioridad o la manera en que el sujeto se afecta a sí mismo, y la tercera es la célebre frase de Rimbaud “yo es otro”, pero las dos últimas están basadas en la primera (Deleuze 2008: 42-45, 47-48).

Pues bien, este tiempo “sacado de quicio” lo podemos encontrar por primera vez en la trilogía de Edipo, un personaje que, a diferencia de los otros héroes trágicos, no muere en la tragedia, sino que inicia un desvío categórico [*kategorische Umgang*] que abarcará, no solo su vida, sino su posteridad, y de esta manera hace imposible que el principio rime con el final, que se salden las cuentas, que se dé esa especie de restitución que esperamos en la tragedia clásica. La trilogía de Edipo presenta la errancia en un tiempo que, lejos de limitar los hechos, es un paso al límite de los mismos hechos. El castigo de Edipo consiste en vagar en busca de nada, sin ninguna finalidad, tras una muerte continuamente aplazada. El tiempo aquí pasa de tener un carácter modal a tener un carácter tonal (Deleuze 2008: 49), de medir un límite a ser ilimitado. Hölderlin contrapone el peregrinaje de Edipo al destino trágico tal como lo presenta Esquilo en los personajes de Agamenón, Clitemnestra y Orestes. Se trata en estos de un ciclo cerrado en el que desde el principio ya se puede saber el destino trágico, la consumación de la transgresión y la reparación de esa transgresión. Mientras que en Edipo el destino está abierto, carece de límites, es solo tendencial.

Este es el aspecto que más le interesa a Deleuze de los señalados por Hölderlin: la peregrinación que inicia Edipo, la fuga ciega y sin dioses en un tiempo lineal que no conduce a ninguna meta. Y, ligado a él, el momento cero que abre el acontecimiento y que Hölderlin sitúa en la intervención de Tiresias. Pero tanto, a Hölderlin, como a nosotros, le interesa también el otro aspecto que se encuentra ligado con el anterior. Nos referimos a la búsqueda de lo que se podría llamar un conocimiento desmesurado; en palabras de Hölderlin “la admirable, rabiosa curiosidad de Edipo, porque el saber, cuando ha rasgado sus límites, como ebrio en su espléndida forma armónica, [...] se excita a sí mismo a saber más de lo que puede soportar o asir” (1983²: 137).

La sed de conocimiento conduce a Edipo a una serie de interpretaciones que son las que determinan la tragedia: interpreta la sentencia del oráculo —que dice que es necesario lavar una mancha que hay en el país— de un modo sacerdotal y particular, como si se refiriera a un individuo concreto impuro que está causando el sufrimiento de todos; posteriormente identifica la sentencia del oráculo con la historia de la muerte de Layo y al individuo impuro con el asesino. Considera este crimen como infinito y también infinito el castigo que a él le corresponde. Un paso más

en esta búsqueda delirante, determinado por la intervención de Tiresias, le llevará a identificar al asesino consigo mismo y a considerarse reo de un castigo infinito que, por lo tanto, no puede consistir en su muerte, sino en un vagar continuo a ciegas y en un posponer el final indefinidamente. En toda esta historia encontramos “la desesperada lucha por llegar a sí mismo, el esfuerzo humillante y casi desvergonzado por hacerse dueño de sí mismo, la loca, salvaje búsqueda de una conciencia” (1983²: 138); la pasión del yo. Porque, efectivamente, lo que Edipo quiere saber es quién es él, cuál es su linaje, para que nadie piense que es un advenedizo que ha conseguido llegar a ser rey por un golpe de la fortuna pero que proviene de un linaje inferior. Quiere alcanzar su sí mismo, eliminar la distancia entre el yo y el sí mismo, concebirse a sí mismo como una persona con un origen, una estirpe, unas propiedades, un territorio, una heredad. Quiere ser alguien. Que se encuentre con que lo que él es es el asesino de su padre depende de la interpretación que hace del oráculo y no hace más que indicarnos a dónde conduce esa ansia dialéctica de conocimiento. Este descubrimiento insoportable —y no tanto los crímenes iniciales— es lo que determina el alejamiento o la infidelidad de los dioses; al menos así sucede en la peculiar interpretación de Hölderlin, que está basada en lo que ocurre dentro de la tragedia más que en lo que se relata en ella pero que está situado fuera de la acción.

Así pues, la constitución de la conciencia es el delito que aleja a los dioses (Deleuze 2008: 53), el anhelo desmesurado y delirante de conocimiento apunta al descubrimiento del tiempo lineal e infinito que señalábamos antes con ayuda de Deleuze.⁸ Los dos descubrimientos —el del pozo de espejos del yo y el del tiempo infinito que ningún dios va a curvar y en el que toda cuenta va a quedar pendiente, toda deuda sin zanjar, todo asunto sin arreglar— son coetáneos. No se puede colocar entre ellos ningún nexo causal ni temporal. No tiene mucho sentido aquí hablar de antecedentes y resultados, aunque el tiempo narrativo del *Edipo* de Sófocles, al estar tramado, plantee sus propias exigencias argumentales completamente diferentes de las estrictamente filosóficas, que son las que nos interesan aquí. El desfondamiento del yo solo se puede entender *desde* y *como* la huida de los dioses y la apertura de un tiempo infinito en el que

⁸ Sobre la confrontación entre Kant y Deleuze en torno al problema del tiempo, véase Franco Garrido (2011: 91-93, 110-113).

transcurre mi propio camino finito, la serie de empujones que voy dando a la muerte.

En otros escritos⁹ Hölderlin propone una *exzentrische Bahn*, esto es, una trayectoria excéntrica como única vía para acceder a una existencia auténtica, un yo en distancia consigo mismo, un pendular entre lo otro y lo propio, un transitar hacia lo extranjero y un diálogo con lo ajeno a nosotros en lugar de esta rabiosa y delirante fundación de un sujeto autárquico y originario. En *Die Wanderung* Hölderlin presenta el asunto en clave geográfica¹⁰ como el abandono de la tierra y de la madre, del origen, en busca de un intercambio de bienes y de palabras entre los hesperios y los griegos, un diálogo entre la *Nüchternheit* y la *Zärtlichkeit* que caracterizan, respectivamente, a los unos y los otros, un cruce de trayectorias excéntricas. Mediante el grito poético *Ich aber will den Kaukasos zu!* presenta el abandono de lo natal, la migración, como requisito para conocer lo ajeno y retornar desde allí a lo propio.¹¹ Es lo que denomina “el libre uso de lo propio”. En contraste con este movimiento migrante, la permanencia en lo natural o lo natal es presentada como pernicioso. De nuevo, pues, se oponen el tiempo lineal-pendular al tiempo circular, que gira dentro de sus goznes, y se propone desquiciar este giro del tiempo y hacerle salir de sí. La sobriedad, la templanza, el des-engaño, la espera, aparecen como actitudes adecuadas al conocimiento, en oposición al delirio impaciente y entusiástico. El mismo título de este himno tiene unos ecos deleuzianos difíciles de negar.

En *Juicio y Ser* Hölderlin, en contra de la postura de Fichte, defiende también la distancia [*Trennung*] del yo con respecto a sí mismo, la imposibilidad de una autoconciencia inmediata y genérica, la existencia de una *Differenz* que da lugar a una dinámica “la cual desencadena un movimiento de auto-entendimiento que al mismo tiempo es un movimiento

⁹ En particular en el himno *Die Wanderung*, mucho más fácil de abarcar que el *Hyperion*, pero que desarrolla aspectos de este último que nos interesan (véase Hölderlin [1969]; y el comentario de Felipe Martínez Marzoa [1992: 106-107], sobre la carta de Böhlendorf de diciembre de 1801 y [1992: 113-127] sobre los géneros literarios y, en particular, sobre las tragedias de Sófocles; véase también Núñez García [2012: 145-161], especialmente en sus dos últimas páginas, un breve e interesante análisis de los dos lugares en los que Hölderlin desarrolla la grieta o la fisura, el tiempo vacío como *Zwischen* o frontera del acontecimiento).

¹⁰ También el *Edipo* de Sófocles plantea el asunto de esta manera, en clave geográfica que incluso en el pasado podía ser una clave geopolítica. No hemos de olvidar esta dimensión espacial que, según Kant, es aquella que aporta la materia a la intuición cognoscitiva y a la acción política.

¹¹ Consúltase Heidegger (1983: 151, 156-157), donde, al hilo del comentario de *Andenken*, se refiere Heidegger a *Die Wanderung* en los aspectos que ambos himnos tienen en común.

de auto-estabilización”.¹² Esta *Trennung* puede ser interpretada al modo vitalista, como en el *Hyperion*, donde la pregunta “¿quién soy yo?” es inseparable de “¿qué camino sigo para rellenar mi vida y cómo lo narro, cómo desarrollo los conflictos entre mis tendencias enfrentadas una vez expulsado de la armonía de la infancia?” A este proceso lo denomina “el gran secreto” [*das große Geheimnis*] y no es otro que el discurrir de la vida (Heinrich 1992: 506); y a sí mismo no se le puede llamar sino un *Durchgängiger* (Heinrich 1992: 617), sin dirección ni parada, que intenta reunir en un todo su vida a pesar de la pérdida del sí mismo (Heinrich 1992: 668-669).

Pues bien, el Edipo de Hölderlin nos lleva a descubrir cómo el conocimiento absoluto, que no deja de ser su tendencia inevitable, abrasa a la razón, que olvida así, al pretender hacerse un yo sustancial, la distancia que la separa de sí misma. Y este abrasarse en el conocimiento se presenta en Hölderlin como contrapuesto al descubrimiento del destino humano, que no es otro que recorrer una trayectoria alejada de los dioses, ser guardián de su ausencia, vivir alojado en un tiempo lineal que pospone indefinidamente la propia muerte, que se toma libertades con respecto a ella, pero sin dejar de tenerla como límite propio.

Este *Umgang* que es la vida, en el que el principio no coincide con el final, es, decíamos, el destino humano y consiste en alejarse de lo que Hölderlin denomina *die Natur*, la unidad originaria. En Kant este abandono de la naturaleza originaria se plantea como el descubrimiento de la finitud de la razón, una razón que se descubre incapaz de una intuición intelectual, que sabe, por tanto, que la raíz común entre sensibilidad y entendimiento es y seguirá siendo siempre desconocida, receptiva incluso de sí misma, con una predisposición hacia el delirio dialéctico, que está inclinada al conocimiento de los dioses pero que tiene que aprender a darse cuenta de que los dioses han huido, el tiempo es lineal y no coincide consigo mismo, el yo, correlativamente, como finito que es, también está distanciado de sí mismo porque se constituye en el tiempo y es necesario ponerse en camino

¹² Véase Heinrich (1992: 493), que insiste en la raíz kantiana de aquello que aleja el pensamiento de Hölderlin del de Fichte. Véase también Martínez Marzoa (1990), en donde se analiza hasta qué punto la noción de *Natur* como *áthesis* en Hölderlin es deudora de la misma noción que aparece en los §§45-46 de la *Crítica del Juicio* de Kant.

[*wandern*] a pesar de y precisamente porque la ceguera en nosotros, lejos de ser un castigo, forma parte de nuestra naturaleza.

El Kant de Deleuze

Pero ¿cómo debemos entender esta diferencia del yo consigo mismo en los textos de Kant?¹³ Vamos a presentar a continuación al yo fracturado, alienado consigo mismo, roto como un plato por la línea del tiempo, diferente de sí mismo e irreconciliable consigo mismo.

Los lugares fundamentales de la *Crítica de la razón pura* en los que aparece este personaje son, siguiendo el orden del texto, el §6 de la segunda edición de la Estética trascendental, los §§24-25 de la segunda edición de la Deducción de los conceptos puros del entendimiento, “La refutación del idealismo”, incluido en la segunda edición del Sistema de todos los principios del entendimiento puro, ambos textos dentro de la Analítica Trascendental; y diversos lugares del capítulo primero del libro segundo de la Dialéctica trascendental, titulado “De los paralogismos de la razón pura”. A ellos nos vamos a limitar aquí, aunque un tratamiento más a fondo del problema nos llevaría a muchos otros pasajes.¹⁴ Pero lo que nos proponemos no es un análisis del problema de la subjetividad en Kant, sino una comprobación de lo que afirma Deleuze recurriendo a ciertos *loci kantiani* de especial relevancia para el tratamiento de ese asunto que podemos denominar, para abreviar, el desfondamiento del yo.

Empecemos por el último de los textos mencionados. El problema de los paralogismos es el de la psicología racional, un conocimiento que pretende emitir juicios sintéticos *a priori* acerca del alma. Mediante esta ciencia se pretende que pudiéramos acceder al autoconocimiento. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando queremos asir el sujeto o el alma? Que lo que asimos no es el sujeto, sino un objeto: el yo como objeto y como un objeto diferente de mí mismo. Lo que agarramos es el yo empírico, el objeto de la psicología empírica: el yo que me afecta, el yo determinado temporalmente

¹³ O, como también se puede llamar, este campo de lo trascendental que ha sido vaciado de sus habitantes, de todos menos del tiempo (véase Ingala Gómez 2012: 136-138).

¹⁴ De entre los cuales podemos resaltar en la *Antropología en sentido pragmático* los §§7, 24 de su primera parte, en los que Kant hace una exposición paralela a la de la *Crítica de la razón pura*. Con respecto a esta, vamos a utilizar la edición española de Mario Caimi (2008) y citaremos los textos de Kant de acuerdo con la nomenclatura usual de la Academia de Berlín.

porque si no, no podría afectarme¹⁵ y, por lo tanto, no el yo determinante (como tendría que ser el sujeto), sino el yo determinado (por el tiempo). Pero ese no es el yo buscado por la psicología racional.

Y es que tendríamos que hablar de tres yoes: el sujeto trascendental, el alma y el yo empírico o temporal. En este capítulo de la Dialéctica trascendental Kant se dedica a mostrar cómo el segundo se origina a partir del primero. El sujeto trascendental es el que Kant ha introducido en otros pasajes de la Analítica que hemos mencionado. Se trata de la apercepción trascendental, la instancia determinante de la síntesis de la imaginación y necesaria, por tanto, para el conocimiento. Funciona como unidad correlativa a la del objeto trascendental y, como él, podemos decir que es = x (*KrV*, A109).¹⁶ Se trata de una mera posición sin contenido, a la que no corresponde ninguna intuición, vacía por tanto, indeterminada, una mera condición subjetiva de la síntesis. De este yo trascendental tan solo se puede decir que existe y/o que piensa (*KrV*, B157), lo que constituye un juicio meramente analítico (*KrV*, B135). También sabemos que ha de ser permanente, puro y original (*KrV*, A107), un acto de espontaneidad (*KrV*, B132). En los *Prolegómenos* aparece como el sujeto desconocido (*Prol*, AA 04: 334). No es un fenómeno ni un noumeno (*KrV*, B423n), sino una existencia efectiva y cierta, teniendo en cuenta que esta existencia que predicamos de él no es todavía una categoría.¹⁷

El segundo yo es el que la psicología racional necesita pero que, como no puede obtener de esa mera instancia cuyo parco retrato acabamos

¹⁵ Este es el planteamiento de la parte final de la Estética trascendental que Kant añadió en la segunda edición (B66-69). Stéphane Dirschauer (2004: 53-85) toma como punto de partida este texto y recorre un camino paralelo e inverso al que seguimos en esta presentación utilizando como eje interpretativo la que él denomina “la tesis de la no expresividad del conocimiento sensible” (2004: 64, 67-73), en virtud de la cual el conocimiento no contiene nada más que una relación de afección —pero no de correspondencia o expresión— con la cosa en sí.

¹⁶ Para toda esta parte véase la exposición de John Sallis (1980: 69-76). Véase también en Josef Simon (2003: 313-317): ‘Yo pienso’ es un juicio empírico cuyo sujeto no se puede entender. Indica mi existencia individual. Es un enunciado meramente deictico, “no es una cosa subsumible bajo ningún concepto, sino el punto de estancia y punto temporal del pensar, perceptible en el acto del pensar y que se indica a sí mismo”. Yo solo existo en el acto de pensar, pero eso no convierte al yo en algo determinable, en un algo, sino en un índice del lugar de la determinación misma. Al decir esto Kant sobrepasa la metafísica del ser, pues en el sentido de esta metafísica del ser el sujeto no es nada, como se dice en B422n (véase más adelante). El yo es pura actividad, pero no algo que se constituya como resultado de esa actividad, un punto vacío de contenido e indeterminado que deja espacio para que la razón extranjera [*fremde Vernunft*] pueda imaginar y orientarse en el mundo.

¹⁷ Véase el brillante comentario de Navarro Cordón (2002: 45) a este pasaje de Kant, en el que él encuentra el descubrimiento por parte de Kant de la implicación que vincula trascendentalidad y facticidad.

de trazar, inventa, no mediante un procedimiento imaginativo, sino mediante un procedimiento enraizado en la razón y que Kant se ocupa de sacar a la luz con detalle. Se trata de una idea, del producto de una ilusión dialéctica, resultado de aplicar las categorías a ese primer yo por sí mismo indeterminado (véase Heimsoeth 1966: 158-159, 196). Ahora bien, ¿por qué no podemos utilizar las categorías para determinar ese objeto? ¿No es eso lo que hace todo conocimiento para convertirse en ciencia: determinar su objeto mediante los conceptos puros del entendimiento o categorías? Pero el problema está en que el yo no es un objeto que se pueda determinar. Ya hemos indicado que no se trata de un fenómeno. Las categorías que le queremos aplicar no se le pueden aplicar porque no pueden ser esquematizadas, es decir, referidas a la intuición pura del tiempo (*KrV*, A399). Al hacer esa aplicación estamos actuando, pues, en contra de las condiciones de aplicación de las categorías. Pero ¡cómo! ¿Es que no somos un fenómeno para nosotros mismos? ¿Es que no podemos tener de nosotros mismos el mismo conocimiento que podemos tener de un pájaro o de un árbol? ¿Es que el alma no es incluso más fácil de conocer que el cuerpo, que cualquier cuerpo? Llegamos con esto al punto fundamental: tal vez sí podamos tener ese tipo de conocimiento, pero eso no es lo que le interesaba a la psicología racional, pues ella lo que pretendía era tener del alma un conocimiento, lo hemos dicho con palabras de Descartes, *más fácil*, entendiendo por tal que no hiciera falta salir de sí misma al mundo, tener intuiciones, depender de su síntesis, etc., sino que se accediera a él por mera familiaridad, de un modo inmediato y meramente intelectual, *a priori*. Lo que pretendía la psicología racional era conocer el yo a través de las categorías, utilizándolas directamente como determinaciones que pueden prescindir de cualquier referencia a la intuición. Pero el yo pensante, “*en vez de conocerse a sí mismo por medio de las categorías, conoce más bien las categorías y, a través de ellas, todos los objetos, en la unidad absoluta de la apercepción, y por tanto, por medio de sí mismo*” (*KrV*, A401-402). Luego el yo es el medio, el presupuesto de todo conocimiento, y no puede convertirse en su objeto. En otras palabras, el yo determinante es diferente del yo determinable y no se puede confundir con él. La psicología racional, al hacer pasar la unidad absoluta de la apercepción por una sustancia unitaria, comete la subrepción de la conciencia hipostasiada.

En todo caso solo podremos tener de nosotros mismos el mismo conocimiento que tenemos del árbol o del pájaro o de las serpentinatas

muertas de las que nos habla Borges en el cuento que le gustaba a Deleuze. Y esto nos lleva al tercer yo, al del sentido interno. El segundo yo, pasado por la crítica, se nos ha transformado en este tercero, que en realidad no era el que nos interesaba. Y este proceso de transformación ocurre porque en realidad el segundo yo, el alma, es un constructo de la razón sin entidad propia, es un yo sobrevenido durante el propio proceso dialéctico (Sallis 1980: 80). Lo que hay en realidad es el yo trascendental, del que solo se puede decir que él/ello/ella existe pensando (*KrV*, A346/B404),¹⁸ y las afecciones que siento en mi paraje interior.¹⁹

Pues bien, una vez que nos hemos descartado de uno de los tres yoes (del segundo: el alma) tenemos que plantearnos cómo nos conocemos a nosotros mismos, es decir, cómo nos percibimos internamente, cómo es que yo puedo ser afectado por mí mismo. La paradoja del sentido interno consiste en que nos conocemos a nosotros mismos no como somos, sino como nos aparecemos a nosotros mismos, es decir, lo mismo que ocurre con los demás fenómenos. Para que pudiéramos conocernos como somos tendríamos que ser capaces de intuirnos a nosotros mismos, cosa que para Kant es imposible porque tendría que ser una intuición intelectual y de esa clase de intuición carecemos los seres humanos por completo. Precisamente porque carecemos de intuición intelectual nos vemos obligados a realizar la tarea sintética, es decir, a recorrer, enlazar y unificar los momentos de la experiencia interna trazando una línea figurada que es la sucesión del tiempo. A esto Kant lo denomina pensar o intelecto discursivo (*KrV*, B138-139).²⁰ Pues bien, cuando nos queremos conocer a nosotros mismos lo único

¹⁸ Para una exposición muy detallada de toda la problemática que estamos tratando en este apartado, véase el curso de Navarro Cordón y González Fisac (2015) “Yo existo pensando. Onto-praxeo-logía kantiana del sujeto”. Agustín García Calvo (1991²: 340-392) estudia de un modo muy kantiano la gramática y el mundo pregramatical, distinguiendo el mundo *del* que se habla y el mundo *en* el que se habla. El indicador o directriz más elemental del mundo o campo en el que se habla es el yo-aquí, lo que significa que el yo no está entre las cosas a las que el lenguaje se refiere mediante las palabras, sino en ese otro terreno indeterminado, incognoscible, no categorizable en el que se habla.

¹⁹ Véase Ingo Zechner (2003: 61-62): “Cuando el pensar se topa consigo mismo como presuposición inalcanzable, sabe que ello piensa, pero no quién o qué piensa. Dicho de otro modo: puede ocurrir que yo en algún momento afirme ‘yo pienso’. Pero entonces sigo sin saber tampoco quién o qué dice en mí que ‘yo pienso’”.

²⁰ Véase Martin Heidegger (1981: §38): “El tiempo como afección pura de sí mismo”, y la interesante interpretación de Navarro Cordón (2002: 40-41) de que este *yo pienso* del que estamos hablando sea, en realidad, una exigencia, un imperativo: Atenerse a la fenomenicidad de las cosas “es considerarlas sencillamente objetos de la experiencia posible, partes de un único texto, fácticamente en constante trance de ser tejido por unos y otros sujetos empíricos [...]; *de iure*, empero, el discurso de un solo enunciante, de un “yo pienso” que no está en ninguna parte, y que *ha de poder* acompañar a todas mis

que podemos percibir es justamente esta nuestra actividad de sintetizar. La autoafección consiste en sentir la propia actividad o el propio poder sintético (*KrV*, B155).²¹ Pero de ahí no podemos extraer ningún contenido empírico ni ningún juicio de conocimiento.²² Solo podemos saber de nuestra existencia pensante, esto es, sintetizante; pero lo sabemos por afección, es decir, pasivamente. Puede hablarse, entonces, de un yo pasivo o receptivo que es afectado por sí mismo como por otro, activo y espontáneo este otro.²³ En los otros conocimientos no ocurre esta doble perspectiva que encontramos en el del yo, que aparece activo como autoconciencia y, al mismo tiempo, pasivo en cuanto es afectado.

Según Kant, “el sujeto en el cual la representación del tiempo tiene originariamente su fundamento no puede determinar, en virtud de ella, su propia existencia en el tiempo” (*KrV*, B422). Por lo tanto, lo que existe en el tiempo no es el sujeto trascendental, sino otro yo diferente de mí mismo. Es un sujeto determinado, sí, temporal, pero no corresponde con el sujeto del conocimiento. Se trata de un sujeto fenoménico que Kant, en contra de la psicología, distingue cuidadosamente de la facultad de apercepción (*KrV*, B153),²⁴ que es el que llamábamos el primer yo. Es un yo pasivo, no espontáneo, que se juega en el tiempo. En efecto, mediante la apercepción

representaciones, es decir, que las ha sometido de antemano, en tanto que “representaciones *mías*”, a una exigencia de compatibilidad”.

²¹ “Lejos de darnos acceso a una pretendida unidad de la subjetividad kantiana, la teoría de la autoafección implica una escisión del sujeto, condenado a captarse a sí mismo en la sensibilidad interna : lo que existe para el sujeto finito son la cara pasiva de la autoafección y el fenómeno de una relación de pasividad con respecto a sí mismo” [“Loin de nous faire accéder à une quelconque unité de la subjectivité kantienne, la théorie de l’auto-affection suppose une scission du sujet, condamné à se recevoir dans la sensibilité interne: ce qui existe pour le sujet fini, ce sont la face passive de l’auto-affection et la phénoménalité d’un rapport de passivité vis-à-vis de soi-même”] (Dirschauer 2004: 82).

²² Véase Heiner Klemme (1996: 403): “La familiaridad [*Vertrautheit*] inmediata consigo mismo que, según la *Crítica* de 1787, se muestra en la mera autoconciencia no tiene, como hemos mostrado, ningún contenido empírico y, por ello, no puede ser determinada en la forma de un juicio de conocimiento. Si se presenta un juicio de conocimiento empírico, me reconozco a mí mismo como objeto del sentido interno, para lo cual, sin embargo, es necesario un tercero, a saber, la intuición”. El problema que se plantea en la *Crítica de la razón pura* es cómo llegar de la autoconciencia al autoconocimiento. Dado que la autoconciencia no es temporal, esto llevará a Kant a problemas que van más allá de la *Crítica de la razón pura*, hasta el manuscrito de Rockstock, que recoge textos no incluidos en la edición final de la *Antropología desde un punto de vista pragmático*, y la página suelta de Leningrado titulada “Del sentido interno”. En estos textos Kant mantiene un punto de vista que es incompatible con el de los años 70 y 80.

²³ En este punto Kant va más allá de Rimbaud, que había planteado este asunto en clave aristotélica (“Si el cobre despierta convertido en trompeta, no es culpa suya...”). Aquí ya no se trata de un modelado, sino de una modificación, “una modificación [*Abwandlung*] interminable, esto es, una transformación [*Verwandlung*] cuyo término no solo es imprevisible, sino incluso impensable” (Zechner 2003: 65).

²⁴ La psicología confunde estos dos sujetos y de esa confusión extrae un yo unitario y lo considera su objeto de estudio.

solo sabemos que de hecho somos, entramos en contacto con cierta facticidad, pero determinar cómo somos o qué somos solo lo podemos hacer en el tiempo. Y hasta tal punto esta temporalidad del yo determinable es similar a la de todos los demás fenómenos que, según Kant, la determinación de la extensión temporal “tenemos que tomarla siempre de aquello mudable que nos presentan las cosas externas” (*KrV*, B156), lo que implica que el modelo para determinar el tiempo proviene del espacio, la figura de lo interno es externa y toda la exterioridad se nos cuelga en nuestro espacio íntimo dejándonos tan expuestos, tan a la intemperie, como cualquier otro fenómeno. Pero es que incluso el que yo piense depende de que haya un contenido empírico en el que pensar, de que se dé una materia que sintetizar (*KrV*, B423n), lo que nos lleva a pensar que no puede haber pensamiento acerca de mí mismo, sino solamente acerca de lo otro, incluido el mí mismo como otro. Esta es la línea argumentativa que se desarrolla en la “Refutación del idealismo”, donde demuestra que la experiencia interna solo es posible si se presupone la experiencia externa (*KrV*, B275-276).

Pero entonces surgen una serie de problemas: ¿cómo puede el yo ser activo y pasivo al mismo tiempo? O ¿qué nos garantiza aquí que estemos hablando del *mismo yo*? Encontramos en este punto la quiebra o la fractura del yo de la que habla Deleuze: una alienación intrínseca del yo consigo mismo que Kant es el primero en describir. Se trataría, en este punto, del yo que es otro.²⁵

El Deleuze de Kant

Ahora bien, si es verdad que en la *Crítica de la razón pura* asistimos a un desfondamiento del yo, no deja de ser cierto que con respecto a las ideas de mundo y de Dios también sucede algo parecido en la Dialéctica trascendental. Podríamos decir, entonces, que en las Antinomias de la razón pura también se lleva a cabo una tarea de desfondamiento del mundo y en el Ideal de la razón, de alejamiento de Dios. Según Deleuze, el mismo Kant no es capaz de asumir las implicaciones de esta alienación y en obras

²⁵ “El tiempo ha devenido límite del pensamiento, y el pensamiento no cesa de tener que vérselas con su propio límite. Es desde dentro que el pensamiento está limitado. Ya no hay una sustancia extensa que limita y que resiste desde afuera la sustancia pensante, sino que la forma del pensamiento está enteramente atravesada, rajada como un plato, rajada por la línea del tiempo. Ella hace del tiempo el límite interior del pensamiento mismo, a saber, lo impensable en el pensamiento” (Deleuze 2008: 79).

posteriores se dedicará a reconstituir la unidad y a borrar las diferencias que él mismo había introducido.

No vamos a analizar aquí si esto es verdad o no. Nos vamos a quedar en la *Crítica de la razón pura* y vamos a investigar en qué sentido ese desfondamiento generalizado de los objetos tradicionales de la metafísica corresponde o prefigura la tarea llevada a cabo por el propio Deleuze. Y para ello tenemos que recordar que Kant distingue un uso inmanente, meramente regulativo, de un uso trascendente o constitutivo de las ideas de la razón pura (*KrV*, A642/B670ss.). Mientras el primero es legítimo, el segundo es ilegítimo o dialéctico. Las ideas en sí mismas son productos de la síntesis de la razón, que busca para todo objeto condicionado su condición o principio y, en última instancia, pretende alcanzar lo incondicionado que supone que daría sentido a la cadena de condiciones. En el uso regulativo establecen un objeto trascendental que orienta y proporciona unidad al conocimiento. En el uso trascendente presuponen que ese objeto existe en sí mismo como tal y lo convierten en objeto de un pseudoconocimiento meramente dialéctico. Las síntesis que producen este estado de cosas son síntesis categóricas, hipotéticas y disyuntivas.

Pues bien, según podemos leer en el prefacio a la edición italiana de *Mil mesetas* (Deleuze; Guattari 1985 [1995]), *El Anti Edipo* tenía una pretensión kantiana: había que ensayar una especie de *Crítica de la razón pura* en el orden del inconsciente. Por eso tenía que determinar las síntesis propias del inconsciente para poder interpretar la historia como efectuación de esas síntesis y denunciar a Edipo —en este caso, el del complejo de Edipo— como la “ilusión inevitable” que falsifica cada producción histórica. Reparemos en que la pretensión de Deleuze era kantiana, no antikantiana; y reparemos también en que no se dice que haya por un lado síntesis racionales y por otro, síntesis del inconsciente. Antes bien, sabemos que la razón opera inconscientemente (AA 07: §5, 135-137; Rockmore 2012). Pues bien, de esta razón que opera inconscientemente se plantea aquí hacer una crítica. Y a partir de esta crítica se despliegan otras tareas que abarcan el prolijo e intrincado desarrollo de esta obra.²⁶ Nosotros vamos a permanecer en el

²⁶ Recordemos que la crítica (de la razón pura) se plantea en Kant como una presentación de los elementos que juegan en la síntesis *a priori*. Se trata de un proceder sintético previo al analítico que tendría su lugar en el posterior sistema del conocimiento puro (véase Caimi 2008: XXI-XXIII; Schuster 2016: 153, sobre las estructuras diádicas y triádicas que componen *El Anti Edipo*).

ensayo original, de corte kantiano, que se concentra en las dos primeras partes de este libro.

En ellas uno esperaría encontrarse con las síntesis pasivas de la imaginación que ya fueron estudiadas en la segunda parte de *Diferencia y repetición* y que nos remiten a las leyes de asociación de Hume y al trabajo de la imaginación tal como aparece en la *Analítica trascendental de la Crítica de la razón pura* (véase Pardo 2011: 236-238).²⁷ Pero, en lugar de ello, lo que encontramos son las tres síntesis de la razón de la Dialéctica trascendental y, por si esto fuera poco sorprendente, encontramos asimismo una diferenciación y una economía de usos de estas síntesis que también se nutre de la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*, en concreto de su distinción entre un uso constitutivo y uno regulativo de las síntesis. Vamos a estudiar estas síntesis con un poco de detenimiento, pero sin extraer de ellas las derivaciones antropológicas, históricas, políticas y psiquiátricas (o, más bien, anti psiquiátricas) que conllevan para Deleuze.

En primer lugar, podemos hablar de una síntesis productiva operada por las máquinas deseantes. Se trata de una síntesis de tipo conectivo, que compone y reúne estableciendo enlaces y cortes en el flujo hylético. Su trabajo o su producción no está determinado por ningún fin ajeno a sí mismo. No trabaja para rellenar una carencia. Por eso hablamos de autoproducción. La energía de esta producción es la *libido*. No encontramos aquí un sistema ni una unidad, sino una multiplicidad de operaciones, un trabajo conectivo que se desarrolla en objetos parciales y no específicos, una dinámica inmanente previa a la personalidad y al deseo consciente. Podríamos decir que *ello sintetiza* o que *ello conecta*. Cuesta trabajo reconocer en el texto de Deleuze que estamos hablando del yo, pero esto ocurre porque nuestro reconocimiento forma parte ya de un uso ilegítimo que desprende de la cadena conectiva de flujos y cortes un elemento, lo segrega de esa cadena y lo convierte en un sujeto específico, trascendente, objeto del deseo de los demás elementos, que de esta manera se consideran a sí mismos como dotados, más que de propiedades, de carencias. Deleuze denomina a esta operación paralogismo de la extrapolación. Y al uso ilegítimo que hemos

²⁷ Mientras en *La lógica del sentido* y en *Diferencia y repetición* Deleuze se habría ocupado de determinar estas síntesis de la imaginación que ya estudiara en *Empirismo y subjetividad*, en *El Anti Edipo* se ocupa más bien de la economía de sus usos.

descrito, uso trascendente de las síntesis conectivas. Para justificar el uso de estos términos kantianos, aclara:

Si utilizamos una vez más términos kantianos es por una simple razón. Kant se proponía, en lo que él llamaba revolución crítica, descubrir criterios inmanentes al conocimiento para distinguir el uso legítimo y el uso ilegítimo de las síntesis de la conciencia. En nombre de una filosofía trascendental (inmanencia de los criterios) denunciaba el uso trascendente de las síntesis tal como aparecía en la metafísica (Deleuze; Guattari 1985 [1995]: 81).

Y este es también el objetivo de Deleuze: denunciar el uso ilegítimo de las síntesis conectivas que para él se realiza en el familiarismo.

Pasemos ahora a las síntesis disyuntivas o a la producción de registro. Podríamos decir que es aquí donde más se acerca Deleuze a Kant. En este punto hemos de entender la síntesis como una separación y, como dice Deleuze: “Por ello nos interesaba la definición kantiana que pone a Dios como principio a priori del silogismo disyuntivo, en tanto que todo se deriva de él por limitación de una unidad mayor (*omnitudo realitatis*)” (Deleuze; Guattari 1985 [1995]: 82). Pero, de nuevo, cuando empleamos la palabra Dios estamos ya en un uso ilegítimo de la síntesis y la tarea de la filosofía trascendental consistiría en remontarse desde ahí a un uso legítimo de las síntesis. Dentro de este Deleuze habla del *numen* como energía que produce el registro y de síntesis inclusivas o incluyentes que seguirían el modo “ya...ya” en lugar de “o bien...o bien”, que afirmarían todos los elementos sin excluir ninguno. Se trataría de efectuar una disyunción afirmativa, de sustituir la forma *aut* por *vel*. Tampoco operarían estas síntesis identificando o unificando los contrarios, sino afirmando su distancia y recorriendo su diferencia.²⁸

Deleuze insiste en que las síntesis no son independientes entre sí, sino que la misma producción deseante moviliza la energía de registro y también pone en funcionamiento la producción de consumo, a cuya energía denomina *voluptas*. Aquí opera una síntesis conjuntiva o de grandes conjuntos. Formalmente se trata de una síntesis del modo “luego es...”. Su uso legítimo es polívoco y nómada, mientras que su uso ilegítimo es

²⁸ Un tratamiento pormenorizado de estas síntesis inclusivas puede leerse en *La lógica del sentido* (1989: 180-183; véase también Jakob Rogozinski 1996: 82-83).

segregativo y biunívoco. Aquí Deleuze encuentra la referencia inconsciente a un mundo social caracterizado por los sentimientos de “ser de los nuestros”, en contra de los diferentes, los de afuera, por el inmovilismo y el tradicionalismo en lugar del viaje y la exploración de lo extraño que no deja de recordarnos a lo que más arriba hemos leído en los himnos de Hölderlin.

Aunque —debido sobre todo a la terminología y a las múltiples referencias que se entrelazan en su obra— cuesta bastante trabajo poner todo esto en relación con las síntesis de la razón pura de Kant, una vez visto el conjunto resulta bastante evidente que hay que relacionar las síntesis conectivas con los paralogismos de la razón, las disyuntivas con el ideal de la razón y las conjuntivas con la antinomia de la razón pura, si bien de estas se nos muestra una perspectiva más social y política que la que le interesaba a Kant en su investigación del uso teórico de la razón. En cuanto al orden de la exposición, observamos que se acerca más al de Descartes que al de Kant, pero esto tiene más que ver con el psicoanálisis de Lacan y con el racionalismo del propio Deleuze que con el asunto que aquí nos ocupa.

Se podría exponer lo que acabamos de decir en un cuadro (ver cuadro final), en el que lo que nos interesa, como ya hemos dicho antes, es lo que se refiere al mecanismo de las síntesis y la economía de sus usos. En él podemos observar en qué medida Deleuze es deudor de la perspectiva kantiana y en qué modo también es crítico con ella.

Edipo, Hölderlin, Kant, Deleuze

Pues bien, una vez presentadas de una manera sinóptica los dos juegos de ideas y de sus usos, los de Kant y los de Deleuze, habría que preguntarse si los de este último son una subversión del primero o si más bien habría que hablar de un acuerdo fundamental entre ellos. En efecto, la base de este acuerdo estaría en que para ambos autores el uso considerado como legítimo es aquel que permite que persista la diferencia, que incluso insiste en ella.²⁹ Esto último es lo que hemos querido defender aquí. Desde esta perspectiva podemos interpretar a Deleuze como un desarrollo del pensamiento kantiano que prosigue el camino abierto por Hölderlin y entender su sugerencia de que Kant sería una suerte de Edipo moderno, con la cual estaría

²⁹ Véase Beth Lord (2011: 143-148), donde encontramos una sucinta exposición de esta deuda de Deleuze, que él mismo reconoce, hacia el descubridor de la diferencia, que él trasladará a la Idea.

introduciéndose a sí mismo en la estela de estos pensadores y haciéndose eco de ellos.

Ya en el prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, cuando se ocupa de especificar lo que en adelante va a entender por crítica, Kant anuncia que la respuesta a las desavenencias que la razón tiene consigo misma no va a ser la esperada por el dogmatismo, que solo podía alcanzarse a base de *Zauberkunst*, de hechizos mágicos, pues el deber de la filosofía consiste en “disipar [*aufheben*] el espejismo que nacía de la mala interpretación, aunque con ello se aniquilase también mucha ilusión [*Wahn*] estimada y encomiada” (*KrV*, AXIII, A64/B88). No es casualidad que espejismo se diga en alemán *Blendwerk*, el artificio que ciega [*blenden*], que deslumbra, que ofusca, que nubla la visión. Recordemos que Edipo es la imagen de la ceguera, del malentendido y de la ofuscación. Lo que ofusca y produce ceguera son para Kant las hechicerías de la metafísica dogmática, entre ellas la idea del alma, cuya búsqueda obsesiva produce también la locura o la ceguera a Edipo.³⁰ La crítica, en cambio, propone inaugurar el camino excéntrico, liberarnos de lo querido y alabado [*gepriesen*] que está en el origen, en lo natal, en lo natural, y cuyo conocimiento, que solo es ilusorio, conduce a la locura.

El camino excéntrico es, pues, un camino sin centro o fuera del centro, descentrado o desquiciado, un vocabulario que solemos asociar con la locura pero que estamos viendo que hay que entender precisamente al contrario, pues la locura sobreviene a partir del establecimiento de ese centro mágico que hace que todo coincida dentro del sortilegio racional. El trayecto excéntrico es un camino sobrio, prudente, como poetiza Hölderlin. No se trata del camino solitario de Edipo, resultado de su ceguera, que es un producto, por su parte, de su pasión por el conocimiento. Se trata de una trayectoria en compañía, inclusiva, que atiende y recorre las diferencias, que deja ser al otro como tal pero no con *indiferencia* ni con un afán unitarista... todos estos rasgos que acabamos de enumerar se pueden resumir en el concepto de AMISTAD.

³⁰ Véase la identificación que establece Foucault entre sinrazón y razón deslumbrada en *Historia de la locura en la época clásica* (1976² [1985]: II, 379-380). La sinrazón corresponde a la razón deslumbrada, a la noche en pleno día, a la oscuridad que reina en el centro mismo de lo que hay de excesivo en el brillo de la lumbre, a la noche secreta de la luz. El loco percibe el día como noche y no ve nada en él; por eso deja venir a sí, como realidades, los fantasmas de su imaginación y la muchedumbre de sus noches.

Bibliografía

»Kant im Kontext II« — Komplettausgabe – Release (XP) 06/2003, *Werke, Briefwechsel und Nachlaß*, edición de K. Worm y S. Boeck, Berlín, Karsten Worm Verlag, 2003.

ALLEMANN, B.: *Hölderlin y Heidegger*, traducción de E. G. Belsunce, Buenos Aires, Los libros del Mirasol, 1965.

ARNOLD, L. (Ed.): *Friedrich Hölderlin. Text + Kritik, Zeitschrift für Literatur*, Múnich, et+k, 1996.

CRAIG, G. A.: *Die Politik der Unpolitische. Deutsche Schriftsteller und die Macht 1770-1781*, Múnich, C.H.Beck Verlag 1993.

DAVID-MENARD, M.: *Deleuze et la psychanalyse. L'altercation*, París, PUF, 2005.

DELEUZE, G.: *Diferencia y repetición*, traducción de A. Cardín, Gijón, Júcar, 1988.

_____: *La lógica del sentido*, traducción de M. Morey, Barcelona, Paidós, 1989.

_____: “Sobre cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana”, en: *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996, 44-54.

_____: *Kant y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2008.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F.: *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1985 (1995).

DIRSCHAUER, S.: “La théorie kantienne de l’auto-affection”, *Kant-Studien* 95 (2004) 53-85.

FOUCAULT, M.: *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE, 1976² (1985).

FRANCO GARRIDO, L.: *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento*, Madrid, Antígona, 2011.

GARCÍA CALVO, A.: *Del lenguaje*, Zamora, Lucina, 1991².

HEIDEGGER, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1981.

_____: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, traducción de J. M. Valverde, Barcelona, Ariel, 1983.

HEIMSOETH, H.: *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen*, Berlín, Walter de Gruyter, 1966.

HENRICH, D.: *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlings Denken (1794-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.

HENRY, M.: *Généalogie de la Psychanalyse, Le commencement perdu*, París, PUF, 2003².

HÖLDERLIN, F.: *Hölderlin Werke und Briefe*, edición de F. Beißner y J. Schmidt, Fráncfort del Meno, Insel Verlag, 1969.

_____ : *Ensayos*, traducción de F. Martínez Marzoa, Madrid, Hiperión 1983².

_____ : *Theoretische Schriften*, Hamburgo, Meiner, 1998.

INGALA GÓMEZ, E.: “Neutralización y génesis. Gilles Deleuze o cómo hacerse un pensamiento sin imagen y un cuerpo sin órganos”, *Thémata. Revista de Filosofía* 46 (2012) 133-141.

KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, edición de M. Caimi, México, FCE, 2008.

KLEMME, H.: *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Hamburgo, Mainer, 1996.

KOMMERELL, M.: *Gedanken über Gedichte*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1956.

_____ : *Dichterische Welterfahrung*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1952.

LORD, B.: *Kant and Spinozism: Transcendental Idealism and Immanence from Jakobi to Deleuze*, Londres, Palgrave MacMillan, 2011.

MARTÍNEZ MARZOA, F.: “La crítica del juicio estético, Hölderlin y el idealismo”, en: *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la “Crítica del Juicio” de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1990, 139-151.

_____ : *De Kant a Hölderlin*, Madrid, Visor, 1992.

NAVARRO CORDÓN, J. M.: “Facticidad y trascendentalidad”, en RODRÍGUEZ, R. (Ed.): *Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid, Síntesis, 2002, 21-87.

_____: “Proyecto y filosofía (a propósito del proyecto filosófico de Foucault)”, *Azafea. Revista de filosofía* 6 (2004) 49-60.

NAVARRO CORDÓN, J. M.; GONZÁLEZ FISAC, J.: Yo existo pensando. Onto-praxeo-logía kantiana del sujeto”, *Seminario de Investigación en la Universidad Complutense de Madrid*, 11 febrero 2015. <https://www.ucm.es/mcyp/seminario-de-investigacion-yo-existo-pensando>.

NÚÑEZ GARCÍA, A.: “La grieta del sistema: Hölderlin entre Schelling y Deleuze”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 45 (2012) 145-161.

PARDO, J. L.: *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Valencia, Pre-Textos, 2011.

ROCKMORE, T.: “Kant on Unconscious Mental Activity”, en GIORDANETTI, P.; POZZO, R.; SGARBI, M. (Eds.): *Kant’s Philosophy of the Unconscious*, Gotinga, Walter de Gruyter, 2012.

ROGOZINSKI, J.: “Ohnmachten (zwischen Nietzsche und Kant)”, en BALKE, F.; VOGL, J. (Eds.): *Gilles Deleuze: Fluchlinien der Philosophie*, Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 1996.

SALLIS, J.: *The Gathering of Reason*, Athens, Ohio University Press, 1980.

SCHAJOWICZ, L.: *De Winckelmann a Heidegger. Ensayos sobre el encuentro griego-alemán*, San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1986.

SCHUSTER, A.: *The Trouble with Pleasure. Deleuze and Psychoanalysis*, Cambridge, MIT Press, 2016.

SIMON, J.: *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlín, Walter de Gruyter, 2003.

WACKWICK, S.: *Friedrich Hölderlin*, Stuttgart/Weimar, J.B.Metzler Verlag, 1997.

ZECHNER, I.: *Deleuze. Der Gesang des Werdens*, Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 2003.

SÍNTESIS DEL INCONSCIENTE EN EL ANTI EDIPO	CÓMO FUNCIONAN	SINTESIS DE LA RAZÓN EN LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA	CÓMO FUNCIONAN
<p>SÍNTESIS CONECTIVA Producción deseante (objetos parciales, flujos y cortes) (y...y) LIBIDO Y PIEZAS TRABAJADORAS</p>	<p>Uso legítimo: parcial, no específico</p>	<p>YO (<i>universalitas</i> de los fenómenos psíquicos) Categoría: inherencia/subsistencia Silogismo categórico Síntesis regresiva en las condiciones de inherencia.</p>	<p>Uso legítimo: meramente sistemático, como idea regulativa</p>
	<p>Uso ilegítimo o trascendente: parental y conyugal (familiarismo). Paralogismo de extrapolación.</p>		<p>Uso ilegítimo (ilusión de la razón): unidad, simplicidad, identidad e inmortalidad del alma (paralogismos).</p>
<p>SALVAJES: Cuerpo lleno (o vestido) de la tierra. Crueldad. Código. Edipo como representante desplazado. Rebote del esquizo: perversiones.</p>	<p>Uso legítimo: inclusivo, limitativo y diferencial.</p>	<p>DIOS COMO IDEAL DE LA RAZÓN. <i>OMNITUDA REALITATIS</i> (<i>universalitas</i> del pensamiento)</p>	<p>Uso legítimo: meramente sistemático, como ideal regulativo.</p>
	<p>Uso ilegítimo: exclusivo, limitativo y unitivo (polos imaginario y simbólico).</p>		<p>Categoría: comunidad/limitación Silogismo disyuntivo Síntesis regresiva en las condiciones de concurrencia.</p>
<p>SÍNTESIS DISYUNTIVA Producción de registro (cadenas) (ya...ya) NUMEN, MOTOR INMÓVIL</p>	<p>Uso legítimo: nómada o polívoco.</p>	<p>MUNDO (<i>universalitas</i> de los fenómenos físicos)</p>	<p>Uso legítimo: meramente sistemático, como idea regulativa.</p>
	<p>Uso ilegítimo: segregativo o biunívoco (momentos racista, nacionalista y religioso; y familiar).</p>		<p>Categoría: causa/efecto Silogismo hipotético Síntesis regresiva en las condiciones de dependencia.</p>
<p>SÍNTESIS CONJUNTIVA Producción de consumo (identidades, devenires) (luego es...) VOLUPTAS Y PIEZA ADYACENTE</p>	<p>Uso legítimo: nómada o polívoco.</p>	<p>MUNDO (<i>universalitas</i> de los fenómenos físicos)</p>	<p>Uso legítimo: meramente sistemático, como idea regulativa.</p>
	<p>Uso ilegítimo: segregativo o biunívoco (momentos racista, nacionalista y religioso; y familiar).</p>		<p>Categoría: causa/efecto Silogismo hipotético Síntesis regresiva en las condiciones de dependencia.</p>
<p>CIVILIZADOS: Plusvalía de flujo. Cuerpo lleno (o vestido) del capital. Cinismo, lo inconfesable. Edipo como representante reprimido. Rebote del esquizo: neurosis edípica.</p>			